

(nauki o moralności i doktrynach moralnych) i prawoznawstwa (s. 23). Szkoda, że dociekania Autora nie objęły także problemu stosunku etyki normatywnej do prawoznawstwa, czego by się można bardziej spodziewać po tytule książki.

Niezależnie jednak od powyższych uwag książka Ziemińskiego jest pozycją cenną i bardzo potrzebną na polskim gruncie.

KORNELIUSZ POLICKI

E. Fromm: *Ucieczka od wolności*. Tłum. O. i A. Ziemiński. Przedmowę napisał F. Ryszka. Warszawa 1970 ss. 279.

Od czasu pierwszego wydania *Ucieczki od wolności* mija właśnie 30 lat. Wydanie polskie jest więc w pewnym sensie uczczeniem jubileuszu tej książki czy też Autora. Jednakże lektura jej teraz nie wywołuje u czytelnika uczuć jubileuszowych, wprost przeciwnie. Czyta się ją nie tylko z dużym zadowoleniem, ale i z żywym często protestem. Świadczy to wyraźnie o jej aktualności.

Trudno jest określić krótko zasadniczy problem książki, jest ona bowiem wieloaspektowa i „międzydiscyplinarna”. Główny wątek — wolność człowieka — wskazuje na zagadnienia filozoficzno-moralne, stosowana metoda na psychologię, materiał wzięty do analizy na historię i socjologię, zaś jej ostrze antyfaszystowskie na zaangażowanie polityczne Autora. Nielatwo więc wybrać sobie punkt widzenia do omówienia tej książki, a omówić wszystko niepodobna, ograniczę się więc tylko do pewnych problemów i aspektów, które choć wybrane są subiektywnie i arbitralnie, ale łączą się ze sobą w pewną całość.

Zasadniczą tezą omawianej książki jest pokazanie, iż człowiek zdobywa swoją wolność stopniowo, w toku rozwoju historycznego, okupując ją osamotnieniem i zanikiem poczucia bezpieczeństwa. Przynajmniej do takiego stanu, zdaniem Autora, doszła ludzkość w tej chwili. Posługując się metodą psychoanalityczną Fromm stara się wyśledzić, w jakim momencie rozwoju społecznego, w jakim okresie historycznym ludzkość zaczęła zdobywać wolność, jakie są dzieje i perspektywy wolności. Oczywiście chcąc uchwycić moment narodzin trzeba się nieco cofnąć w historię, aby zobaczyć i opisać ludzki stan przed-wolnościowy. Cofa się więc Fromm aż do... średniowiecza. Te kilkaset lat dla wyobraźni ludzkiej to sporo, ale dla życia całej ludzkości nie tak znów wiele. Właściwie Fromm nie twierdzi wyraźnie, że wolność rodzi się na przełomie wieków średnich i nowożytnych. Mówi

jedynie o tworzeniu się wówczas nowego pojęcia wolności (s. 53). Narodziny wolności widzi on w micie grzechu pierworodnego. Wolność jest faktem nieodłącznym od człowieka — „egzystencja ludzka i wolność są od początku nierozłączne” (s. 49).

Pierwotny stan człowieka był stanem „zatopienia” wolności ludzkiej w naturze przyrodniczej i społecznej. Ten stan trwał aż do średniowiecza. Nie był to chyba okres zastój, jednakże zmiany czy też rozwój, jaki się dokonywał, nie ujawniał jeszcze człowiekowi perspektyw wolności.

Analizy Fromma dotyczące faktu narodzin wolności są bardzo niejasne. Rodzenie się wolności łączy on z tzw. indywidualizacją, której cechą pozytywną jest wzrost poczucia własnej siły, wyodrębnienie się jednostki z otoczenia przyrodniczego i społecznego. Prowadzi to do uzyskania „wolności od” — od determinizmów przyrodniczych i społecznych.

Omawiając społeczeństwo średniowieczne Fromm pokazuje brak istnienia wolności indywidualnej. Wolnością są obdarzone raczej poszczególne społeczności, klasy społeczne, zaś jednostka jest całkowicie zatopiona w społeczeństwie. Dopiero reformacja dąży do uwolnienia jednostki. Ujrzenie takiego stanu rzeczy pomaga w wytworzeniu bardzo niejasnego i nieostrego pojęcia „społeczeństwa średniowiecznego”. Jest to związane z pojęciem „charakteru społecznego”, którym jest „zasadnicze jądro struktury charakteru większości grupy, które rozwinęło się jako rezultat podstawowych doświadczeń i sposobu życia wspólnego w tej grupie” (s. 259). Może jednak dziwić, w jaki sposób Fromm doszedł do utworzenia sobie pojęcia „społeczeństwo średniowieczne”, biorąc pod uwagę jednoczesne preferowanie przez niego metod psychoanalitycznych i niechęć „do gromadzenia niezliczonych szczegółów, uniemożliwiających jakiegokolwiek zrozu-

mienie struktury społeczeństwa i jego dynamiki" (s. 56).

Nieposiadanie wolności indywidualnej nie było wówczas odczuwane jako brak z dwóch powodów. Po pierwsze człowiek nie miał jeszcze jej doświadczenia, nie miał świadomości bycia wolnym i „indywidualnym” (s. 59). Po drugie brak wolności był kompensowany przez poczucie bezpieczeństwa i naturalną łączność z innymi ludźmi. I tu właśnie wiadać niezdecydowanie Autora, bowiem mimo wcześniejszych deklaracji o koniecznym powiązaniu wolności z człowiekiem, traktuje społeczeństwo średniowieczne jak społeczeństwo przed-wolnościowe. Można by wskazać fakty przeczące tej tezie. Fromm pokazujący rodzenie się wolności indywidualnej w okresie reformacji powołuje się, między innymi, na poglądy reformatorów. Postępując się tym samym argumentem trzeba by cofnąć epokę „przed-wolnościową” o wiele wieków wcześniej, co najmniej do początków ery chrześcijańskiej, a pewno i dalej, albo też należałoby powiedzieć, że pewne problemy teoretyczne, jak właśnie ten, mogą powstawać bez łączności z życiem. Takie rozdzielanie w życiu ludzkim teorii od praktyki spowodowałyby jednakże inne nowe trudności. Z drugiej strony, przykłady dotyczące stanu wolności w średniowieczu zaczerpnięte są z politycznej dziedziny życia. Nasuwa się pytanie: czy wolność nie przejawiała się w innych dziedzinach życia ludzkiego? A więc czy naprawdę to wszystko, co było do późnego średniowiecza, było „przed-wolnościowe”?

Aby odpowiedzieć na te pytania, trzeba przyjrzeć się, jak uzasadnia Fromm zjawisko wolności, także co do jej zaistnienia w historii. Człowiek, natura ludzka wykazuje wewnętrzną dynamikę, tendencję wzrostową. Jej przejawem w dziedzinie psychologicznej jest dążność do „realizowania potencjalnych możliwości, jakie człowiek posiadał w toku historii”, jak np. zdolność do twórczego i krytycznego myślenia, do sprawiedliwości, prawdy, a także pragnienie wolności (s. 269).

Tutaj znówu pojawia się niejasność, jeśli nawet nie sprzeczność myśli Fromma. W jednym zdaniu pisze, że wolność jest rezultatem powszechnej tendencji wzrostu i warunkiem tego wzrostu. Być może, te dwa momenty się warunkują. Jednakże mogą to być tylko warunki wzajemnego wzrostu, nie zaś warunki zaistnienia wzajemnego. Nie mogą być wzajemnie przyczynami swojego zaistnienia. Byłby to nonsens. Zaraz dalej

Fromm pisze, iż „[...] dla bezsilnego człowieka najważniejszą bronią w walce o wolność i rozwój jest sprawiedliwość i prawda. Niezależnie od tego, że w ciągu całych dziejów większość ludzi musiała bronić się przed uciskiem i eksploatacją ze strony potężnych grup, każda jednostka przeżywa w dzieciństwie okres bezsilności. Wydaje się nam, że właśnie w tym okresie rozwijają się takie rysy, jak zmysł sprawiedliwości i prawdy, które stają się potencjalnymi dyspozycjami człowieka jako takiego”. I dalej — „Niezbawalne ludzkie prawo do wolności i szczęścia opiera się na przyrodzonych właściwościach człowieka: jego woli życia, ekspresji i wyrażania możliwości, które rozwinęły się w nim w procesie dziejowej ewolucji” (s. 270). Cytat ten wskazuje, że Fromm nie może zdecydować się na wyraźne stwierdzenie — czy wolność pojawia się jako wynik rozwoju osobniczego, czy też w procesie ewolucji społecznej. I chociaż podstawową tezę całej książki jest teza o nabywaniu wolności w ewolucji ludzkości ujętej jako całość, to nie jest jasne, czy jest to nabywanie całkowicie nowej „jakości”, czy też rozwój nieodłącznej od natury człowieka potencjalności, zdobywanie coraz większej wolności (s. 40).

Aby zobaczyć, w jaki sposób Fromm uzasadnia powstawanie wolności, trzeba się przyjrzeć bliżej jego metodzie badań. Zadaniem podstawowym jest uchwycenie charakteru społecznego: „[...] nie specyficzne cechy różniące te osoby [należące do grupy społecznej — J. G.] od siebie, lecz ta część struktury ich charakteru, która jest wspólna większości członków danej grupy [...] Charakter społeczny obejmuje tylko wyselekcjonowane rysy, zasadnicze jądro struktury charakteru większości członków grupy, które rozwinęło się jako rezultat podejmowanych doświadczeń i sposobu życia wspólnego tej grupie [podkreślenie Fromma] (s. 259). Inaczej mówiąc, jest to pewien abstrakt, pewien typ idealny, który pomaga uwyraźnić różnice psychiczne między różnymi społecznościami. Szczególnie ważne tutaj jest uchwycenie zasadniczych rysów charakterologicznych w przekroju historycznym — społeczeństwa średniowiecznego, kapitalistycznego itp. (s. 40).

Zaskoczeniem jest metoda, jaką postuluje Autor. Jest nią badanie tylko jednostek. Sam zdaje sobie sprawę z wątpliwości, czy można poznać grupę badając tylko jednostki. Jest jednak



przekonany o swojej słuszności — „biorąc psychologię indywidualną za punkt wyjścia do zrozumienia psychologii społecznej, czynimy coś, co można porównać do badania jakiegoś przedmiotu pod mikroskopem. Umożliwia nam to bowiem poznanie różnych szczegółowych mechanizmów psychologicznych, których funkcjonowanie poznaliśmy w szerszej skali w procesach społecznych” (s. 40). Czy można badać charakter społeczny bez zbadania relacji międzyosobowych, relacji między jednostką a grupą, instytucją itp.? Czy można badać zachowanie grupy, badając tylko strukturę jednostki? Społeczeństwo jest chyba czymś więcej niż sumą składników. Co więcej, jak można „szczegółowo badać zachowanie jednostek?” (s. 140) członków społeczeństw minionych? Tym bardziej, że jednocześnie chcąc uzyskać całościowy obraz społeczeństwa odrzuca się badania szczegółów? (56). Użytkuje się wtedy raczej obraz ogólnikowy. Wiele to powiedzenia na temat tej metody mieliby psychologowie i historycy.

Metoda ta jest tym bardziej wątpliwa, iż Fromm, mówiąc na przykład o średniowieczu, a odnosi się to także i do epok późniejszych, nie pokazuje wcale, jak ją stosuje. Odwołuje się tylko do pewnych badań historycznych. Można mieć uzasadnione obawy, że wnioski antropologiczne, które wysunął z przedstawionej przez siebie wizji społeczeństw minionych, nie są bynajmniej „neutralne”. Wydaje się, że w dużej mierze decydowały o tym względy poznanikowe, np. uprzednie przekonania filozoficzne i światopoglądowe, zaś niechęć do szczegółów umożliwiła nagięcie obrazu do założonych tez i postulatów. Natomiast nie widać stosowania metod właściwych psychologów.

Schylek średniowiecza zapowiada już nową wizję człowieka. Zmieniającej się strukturze społeczeństwa, rozluźnianiu się więzów społecznych towarzyszy budzenie się świadomości jednostki. Ma to dwojakie znaczenie: zanik dotychczasowych nacisków, a więc wzrost wolności, a zarazem zanik poczucia bezpieczeństwa, które wynikało z niezmiennej struktury społecznej. Wzrastający indywidualizm znajduje odbicie zarówno w strukturze społecznej, jak i w kulturze. Indywidualizm sprzyja zmianom ekonomiczno-społecznym: powstaje nowa klasa oparta na pieniądzu. Odrodzenie jest epoką bogaczy i wielkich mas biednych, z których część to dawne klasy średnie — rzemieślnicy i drobniejsi kupcy. Oparcie hierarchii społecznej na pieniądzu wnosi ze sobą ostrą walkę konku-

rencyjną, egocentryzm i traktowanie innych jako przedmiot handlowej transakcji. Pogłębia się poczucie osamotnienia i braku pewności, szczególnie wśród klas średnich dążących do awansu w hierarchii społecznej, a bezustannie zagrożonych degradacją przez wielki pieniądz. Tej szczególnej pozycji „zawieszania” klas średnich, której nie odczuwają ani klasy niższe, ani mogące nic stracić, ani wyższe, mające mało do zyskania, przypisuje Fromm ich wyjątkowy dynamizm. Aż do dzisiejszego dnia są one, jego zdaniem, motorem wszelkich zmian.

Jednostka nie znajduje już oparcia w swojej klasie, pozostawiona jest sama sobie. Utrzymanie się na powierzchni, awans lub degradacja zawdzięcza tylko własnej inicjatywie, pracy i wysiłkowi. Nie może pozostać bierna. Zaczyna cenić czas i pracę. Lecz jej wysiłek, wskutek wielkiej konkurencji nie zawsze prowadzi do oczekiwanych rezultatów, stąd przyczynom powodzenia przypisuje się w tym czasie charakter tajemniczy.

Takie jest społeczne tło reformacji. Luter i Kalwin są typowymi przedstawicielami klas średnich (s. 76). Asymilują w swojej teologii nową sytuację człowieka, nową wolność i indywidualizm. Jednocześnie włączają i sakralizują to, co tej wolności towarzyszy — uczucie niepewności i osamotnienia. Aby zapobiec negatywnym skutkom tej sytuacji, cenie, jaką płaci się za wolność, podkreślają o wiele mocniej niż w teologii tradycyjnej zależność człowieka od Boga. Szukając namiętnie, jak mówi Fromm, a raczej chciałoby się powiedzieć rozpaczliwie, pewności bytu ludzkiego, Luter i Kalwin dochodzą do Boga, jako wszechogarniającej potęgi, w której rękę człowiek jest tylko narzędziem bez odpowiedzialności (s. 89).

Protestantyzm stawczy się religijnym uzasadnieniem kapitalizmu ma jeszcze inny grzech na swoim sumieniu. Grzech o wiele większy, wynalazł on bowiem sposób na uchylenie się od ciężaru wolności — ucieczkę od niej. Taka jest psycho-społeczna wizja ówczesnych czasów i doktryn przedstawiona przez Fromma.

„Wynalazek” ucieczki miał daleko idące konsekwencje, aby je zobaczyć w całej pełni, trzeba wprawdzie spojrzeć się dwóm typom czy też dwóm stadiom rozwoju wolności. Chodzi o słynne frommowskie rozróżnienie „wolności od” i „wolności do”.

Aż do czasów dzisiejszych ludzkość, a właściwie jednostki ludzkie są w ciągłej walce z otaczającymi i krepującymi

je determinacjami. Jesteśmy jak rzeźba wylaniąca się powoli z kamienia. Tym blokiem marmuru jest przyroda i społeczeństwo. Oddzielając się od całego kamienia przestajemy podlegać jego losom i prawom, ale też przestajemy być przez niego chronieni. Zostajemy sami. Przełamywane przez jednostki ludzkie prawa i konieczności były dla człowieka oparciem i autorytetem. Teraz wytworzyła się pustka — „wolność od”. Natura, także i ludzka, pustki nie znosi. Wolność zaczyna człowiekowi ciążyć odpowiedzialnością. Zaczyna się więc ucieczka od niej, pogoń za autorytetem, który by ochronił. Za ochronę płacimy wolnością. Sami ją oddajemy, byleby się pozbyć odpowiedzialności, strachu i osamotnienia. Ale nie ma powrotu do stanu poprzedniego. Ewolucja wstecz nie istnieje. Nowym autorytetem staje się książę, wódz, człowiek silny. On bierze nas pod opiekę, on wraz z decyzjami podejmuje odpowiedzialność. Im więcej zdobyliśmy wolności od nacisków i determinacji, tym bardziej poszukujemy autorytetu. „W dziejach nowożytnych autorytet Kościoła przejęło państwo, autorytet państwa zastąpiło sumienie, a w naszej epoce rolę tę objęła z kolei bezimienna władza zdrowego rozsądku i opinii publicznej jako narzędzi konformizacji” (s. 238). Obecnie funkcję tę przejmują mass media. „Radio, filmy i gazety sieją pod tym względem спустoszenie” (s. 236). „W imię »wolności« odbiera się życiu wszelką spójną strukturę. Rozpada się ono na wiele drobnych oddzielnych części, pozbawionych jako całość wszelkiego sensu” (s. 237). Jeśli trzydzieści lat temu tak się oceniało mass media, o ile bardziej dzisiaj podani jesteśmy ich wpływowi. Oszołomieni prasą, radiem, telewizją gubimy się tym bardziej. Decyzje życiowe są coraz trudniejsze. Wzmagą się w nas pokusa ucieczki od wolności. Ale ucieczka jest coraz groźniejsza w skutkach. Im więcej „wolności od”, tym bardziej poddajemy się autorytetowi, i tym większą władzą go obdarzamy.

Klasą przewodzącą w „ucieczce od wolności”, najbardziej obdarzoną charakterem autorytarnym, jest, dzięki swej specyficznej pozycji, klasa średnia. Ona najbardziej jest zaangażowana w poszukiwanie nowych autorytetów, najbardziej podatna na ich wpływ. Dlatego klasy średnie były podporą wszelkich systemów autorytarnych, od reformacji do totalizmu faszystowskiego. Takie jest, według Fromma, historyczne tło rozwoju wolności człowieka.

Pokazanie dróg przejścia od wolności

negatywnej, „wolności od”, półwolności, do wolności pełnej, pozytywnej, która jest rzeczą przyszłości wymaga zajęcia się samą wolnością, jej mechanizmami, naturą ludzką.

Pierwszą rzeczą jest umiejscowienie problematyki wolności. Jedynym polem obserwacyjnym dla Fromma jest psychologia indywidualna, a konkretniej, jej najdoskonalsza forma — psychoanaliza (s. 139). Aby zrozumieć istotę wolności i związanych z nią problemów, trzeba odpowiedzieć na liczne, postawione przez Fromma pytania. Najważniejszymi są: „Czym jest wolność w doświadczeniu ludzkim? Czy pragnienie wolności jest czymś nieodłącznym od natury ludzkiej? Czy owo doświadczenie jest zawsze takie samo, niezależnie od typu kultury, w której kręgu człowiek żyje, czy też zależy ono od stopnia indywidualizacji, do jakiego doszło dane społeczeństwo? Czy wolność jest tylko brakiem zewnętrznej presji, czy też również obecnością czegoś, a jeśli tak, to czego?” (25-26).

Wszystkich problemów spornych, wątpliwych czy niejasnych nie można omówić, jednakże nie można także pominąć tych zasadniczych. Należy do nich problem natury ludzkiej, sprawiający Frommowi sporo kłopotu. Fromm wyróżnia elementy biologiczne natury, stałe i niezmiennie, oraz elementy społeczne, zmienne, będące wynikiem procesu społecznego (s. 31). Niezmiennosc biologicznych czy też fizjologicznie uwarunkowanych, „przyrodzonych części natury ludzkiej” wiąże z kategorycnością ich przejawiania się. Inne, wytworzone społecznie, nie stanowią nieodłącznej części natury ludzkiej, nie są kategoryczne. Są zmienne, choć o różnym stopniu plastyczności.

W takim ujęciu człowiek przedstawia się jako byt zasadniczo biologiczny (i biologicznie niezmienny) z historyczną „nadbudową” społeczną, której istnienie i kształt zależny jest zarówno od procesów społecznych, jak i innych warunków wewnętrznych (s. 35). Zasadnicza różnica między tymi dwoma częściami natury ludzkiej, ich niesporowadzalność do siebie lub do czegoś trzeciego, czyni niezrozumiałym pojawienie się tej drugiej, zmiennej i niekoniecznej, części. Dlatego dalej Fromm zmienia zdanie: „Spośród różnych czynników natury ludzkiej nie tylko fizjologicznie uwarunkowane potrzeby mają charakter imperatywny. Jest jeszcze inny czynnik równie wszechwładny, choć nie zakorzeniony w procesach cielesnych, lecz w tym, co stanowi samą istotę ludzkiego



sposobu i polityki życia: potrzeba związania ze światem zewnętrznym, pragnienie uniknięcia samotności" (s. 37). Ależ tutaj jest całkowicie odmienna wizja człowieka! Charakter imperatywny i wszechwładny mają także tendencje społeczne. Co więcej, to one właśnie stanowią samą istotę człowieczeństwa. Mamy więc do czynienia właściwie z dwoma koncepcjami natury ludzkiej, które są całkiem różne i niesprowadzalne do siebie — biologiczną i społeczną. Nawiasem mówiąc ten dualizm przypomina zeświecczoną koncepcję św. Augustyna, do całości obrazu brak tylko otwarcia na nadnaturę. Dlatego też sumaryczne określenie natury ludzkiej (s. 40) nie jest tak zwarte i jednolite w swej warstwie znaczeniowej, jak to wygląda w warstwie słownej.

Do ustępstwo na rzecz natury społecznej, choć nie jest konsekwentne, jest konieczne. Nie można bowiem mówić o wolności bytu biologicznego. Wolność może wystąpić tylko w innym wymiarze. Fromm jednakże chce, choć bez powodzenia, połączyć w jedno obie te struktury. Dlatego uważa, że „z praludzkiego stadium pierwsze kroki wyprowadzają człowieka w stronę wyzwolenia z niewoli instynktów" (s. 48). Czymże w takim razie jest wolność — możliwością przekraczania instynktów dzięki innym czynnikom (jakim?) czy też zanikiem instynktów?

Analiza pojęcia „natura ludzka" doprowadza Fromma do bardzo interesujących rozważań na temat pojęć „neurotyczny", „normalny" i „zdrowy". Pojęcia te można zdefiniować w dwójaki sposób: w aspekcie społecznym i indywidualnym. W aspekcie społecznym ten jest zdrowy, kto jest „zdolny spełniać rolę społeczną, która mu w danym społeczeństwie przypada" (s. 141). Zaś „z punktu widzenia jednostki, przez zdrowie albo stan normalny rozumiemy optimum jej rozkwitu i szczęścia" (s. 141). Istniejące zwykle sprzeczności między strukturą społeczną a strukturą jednostki, powodują zdaniem Fromma rozdźwięk między tymi dwoma pojęciami zdrowia. W „niezdrowym społeczeństwie", o „nienormalnej" strukturze, wymagane przez tę strukturę zadania i funkcje będzie mogła realizować tylko chora jednostka. Człowiek zdrowy w takiej społeczności będzie zachowywał się jak neurotyk, zaś zachowanie „normalne" świadczyć będzie o rezygnacji ze swojego „ja", o chorobie. Tak więc „społeczne" kryterium zdrowia nie jest właściwe. „Zdrowie" czy „neurotyczność" można w sposób właściwy określać tyl-

ko przez kryterium jednostkowe. Tym kryterium jest „sens jednostkowego istnienia", czyli możliwość „ludzkiego szczęścia i samourzeczywistnienia". I znów tutaj napotyka się trudność, nad którą Fromm przechodzi. Cóż to bowiem jest sens jednostkowego istnienia? Jak go można wyznaczyć? Czy jest on czymś dowolnym? Czy jest uchwytny w psychoanalizie? Chyba ani jedno, ani drugie. Ale o tym nieco później.

Zdobywanie coraz większej „wolności od" jest zrywaniem więzów ograniczających jednostkę, ale zarazem dających jej poczucie siły i bezpieczeństwa. Wobec niemożliwości cofnięcia stanu wolności, odzyskanie poczucia bezpieczeństwa jest możliwe w sposób dwójaki. Sposobem łatwiejszym i dlatego powszechnie praktykowanym jest ucieczka od wolności, drugim, trudniejszym, który obierały tylko nieliczne jednostki, jest dążenie do wolności pozytywnej, ponowna integracja ze społeczeństwem i przyrodą poprzez miłość i pracę (142-143).

Fromm zajmuje się niektórymi tylko mechanizmami ucieczki, tymi, które mają duże znaczenie społeczne i kulturowe. Są one o tyle ważne, iż dominowały w społeczeństwach dotychczasowych, a kulminacja ich wystąpiła w faszyzmie. W przeciwieństwie do innych psychoanalityków mechanizmy te uważa Fromm nie za przejaw choroby, deformacji psychicznej, ale za siły napędowe człowieka normalnego. Jest to próba przecięcia samotności i bezsily; choć nieudana i prowadząca do nowej niewoli, ale umożliwiająca dalsze życie.

Te fragmenty książki oraz te aspekty omawianego problemu wydają się najważniejsze i najciekawsze. Najbardziej też przypominają one pewne klasyczne opracowania etyki chrześcijańskiej. Autor ukazuje się w nich nie jako tylko „zasuszony" specjalista, odizolowany od świata ścianami swego gabinetu, ale jako zaangażowany moralista w najlepszym sensie tego pojęcia. Nie tylko pokazuje, jak było i jak jest, ale także podaje drogi właściwego wyboru i żarliwie do niego zachęca. Jest to przykład etyki wychowawczej, dynamicznej, mającej ludziom pomóc w życiu, a jednocześnie mającej duże walory intelektualne. Dlatego też czyta się te fragmenty z wielkim zainteresowaniem. Są one bardzo przekonujące, wskazują jak wielkie spustoszenie czyni zarówno w jednostce, jak i w społeczeństwie postawa uległości, konformizmu i tchórzostwa. O wiele mniej przekonujące są te fragmenty książki, w których Fromm stara się przekazać swój pro-

gram pozytywny, są one bowiem i niejasne, i ogólnikowe. Być może zaważyła na tym antyfilozoficzna postawa Autora, nie pozwalająca na jasne postawienie problemu, ustępując miejsca intuicjom opartym na jego doświadczeniu psychologicznym i życiowym. Tym niemniej opis i analiza mechanizmów ucieczki przeprowadzona przez niego w sposób wyraźny stawia bariery między dobrem a złem. Wybór między owczym pędem a samodzielnością, choć nie zawsze łatwy, jest wyraźny dla myślącego i uczącego człowieka.

Wyzwalanie się spod dominacji przyrody i instynktów, narastanie „wolności od”, doprowadza do coraz większego poczucia bezsilności, znikomości i osamotnienia, które są największą męką człowieka (s. 52). Ludzkość nie znalazła dotychczas sposobu na przezwyciężenie tego stanu, nie znalazła drogi „wolności do”, wolności pełnej. Dotychczas znaną możliwością pozbycia się tej męki była ucieczka od wolności. Mechanizmy jej są trojaki: przez wyrzeczenie się swej jednostkowej integralności (autorytaryzm), przez niszczenie innych ludzi, świata zagrażającego (destruktywność) lub przez wycofanie się ze świata (mechaniczny konformizm). Wyraża się to we wszystkich istotnych dla człowieka płaszczyznach: intelektualnej, uczuciowej i woli. Analizując te trzy płaszczyzny wykazuje Fromm, że ucieczka jest wyrazem jakiejś pozaracjonalnej siły, jakiejś chęci samorzutnie narastającej. A więc wszystkie te trzy sfery człowieka ostatecznie zależą od jakiejś pozaświadomościowej siły, będącej regulatorem działania człowieka. Miejscami Fromm nie stawia tej sprawy tak ostro i wydaje się jakby czynił człowieka odpowiedzialnym za ucieczkę.

Autorytaryzm, czyli „rezygnacja z niezależności swego indywidualnego »ja«” występuje w dwóch postaciach: w dążeniu do podporządkowania się albo do dominacji, czyli w masochizmie lub sadyzmie. Drugim mechanizmem ucieczki jest tendencja do unicestwienia przedmiotu będącego źródłem zagrożenia. Destruktywność jest „stale obecną w człowieku skłonnością, która niejako czeka tylko na okazję, aby się ujawnić” (s. 177). Trzecim jest mechaniczny konformizm, obejmujący całe nasze życie — myślenie, uczucia i wolę.

Rozdział, w którym omawiane są mechanizmy ucieczki, jest najdłuższy ze wszystkich i chyba najciekawszy. Odnosi się wrażenie, iż Fromm waha się między dwoma uzasadnieniami mechanizmów ucieczki, między uzasadnieniem

racjonalizującym i aracjonalnym (wolutarystycznym, deterministycznym?). Chodzi o to, w jakim stopniu jednostka ulegająca tym mechanizmom zdaje sobie z tego sprawę i chce ich. Czy rezygnacja z własnej osobowości jest mniej lub bardziej świadomym wyborem, czy też koniecznością płynącą z natury człowieka. Wybór między tymi dwoma interpretacjami jest dla Fromma trudny. Opowiedzenie się za świadomym wyborem ratuje wolność, ale stawia pod znakiem zapytania psychoanalizę, opowiedzenie się za koniecznością likwiduje wolność. Stąd wahania i dwuznaczność określeń.

Te psychologiczne tendencje nie działają autonomicznie. Ich występowanie uzależnione jest od struktur ekonomicznych, społecznych i politycznych. A więc o zmianach charakteru ludzkiego decydują wspólnie zmiany w strukturze psychicznej i społecznej.

Bez względu na podaną przez Fromma interpretację filozoficzną mechanizmów ucieczki, mają one doniosłe znaczenie dla życia ludzkiego, dla moralnej formacji człowieka. Mniej ważne jest także określenie czasu ich powstania w historii ludzkości. Można się spierać, czy istniały zawsze, czy powstały w średniowieczu, w odrodzeniu czy też później. O wiele ważniejsze jest to, że stanowią aktualne zagrożenie dla ludzkości, że zdrowie ludzkie zależne jest w sposób konieczny od struktur społecznych, w których żyjemy. Walka z konformizmem, autorytaryzmem i destruktywnością staje się obowiązkiem moralnym człowieka. Zgoda na nie prowadzi do zniszczenia ludzkości, staje się w równym stopniu groźna jak broń jądrowa. Odpowiedzialność za siebie i za przyszłość musi podjąć każdy, przestaje ona być sprawą prywatną jednostki. Odwaga samodzielnego myślenia i podejmowania samodzielnych decyzji jednostki jest elementem wspólnego świata, gdyż jednostki są elementami struktury społecznej, zaś jej kształt wpływa na szczęście człowieka.

Dotychczasowe referowanie poglądów Fromma wydaje się wskazywać, iż historia wolności człowieka znajduje się w okresie przelomowym. Oczywiście przełom ten nie wyraża się w żadnym fakcie jednostkowym, nie można go określić żadną konkretną datą ani też wskazać miejsca na ziemi, gdzie by się dokonywał. Jest to po prostu dalszy ciąg historycznego procesu zdobywania wolności, ale mający już inne wymiary jakościowe. Wydaje się jakby ludzkość dochodziła już do kresu wytrzymałości psychicznej — dalszy wzrost poczucia



osamotnienia i niepewności grozi powszechną katastrofą, zbiorowym oblędem. Bardziej upodlającej ceny za „wolność od”, jaką ludzkość płaciła i płaci, nie można już sobie wyobrazić. Ceną tą jest... sama wolność. Zdobywając wolność, zdobywamy razem z nią niewolę. Wraz ze zdobywaniem wolności postępuje wewnętrzne rozdarcie człowieka. Wolność daje osamotnienie, osamotnienie powoduje oddawanie się w niewolę. Wydaje się, że to zaczarowane koło doprowadzić musi nieuchronnie do zniszczenia człowieka, gdyż cofnąć się już nie można. Zresztą, czy ludzie chcieliby się pozbyć zdobywanej nawet takim kosztem wolności?

„Wolność od” nie jest więc, jak widać, pełną wolnością. Jest to raczej przed-wolność, stan wyjściowy do osiągnięcia wolności, uzyskanie możliwości bycia wolnym.

Główną przeszkodą w realizowaniu pełnej wolności, przez zdobywanie „wolności od”, jest struktura naszej kultury, utrudniająca zdobycie własnej indywidualności i autentyzmu zachowania się. Jest to moment bliski myśli egzystencjalistycznej. „Lecz w naszej kulturze wychowanie zbyt często kończy się na eliminowaniu spontaniczności i na zastąpieniu oryginalnych aktów psychicznych przez uczucia, myśli i pragnienie cudze” (s. 229).

Obecne metody wychowawcze, zdaniem Fromma, prowadzą z reguły do zniszczenia samodzielności i spontaniczności uczuć, myślenia i woli u dziecka, przez co zniszczone są podstawy wolności. Oprócz niewątpliwej słuszności zawartej w tych słowach, szczególnie słuszności krytyki, znajdują się tam tezy mające charakter naturalizmu Rousseau o wątpliwej wartości. Wydaje się, jakby Autor sugerował, że wszystko, co spontaniczne, jest dobre. Tezy te jednak są osłabione i zmodyfikowane przez kontekst, np. przez postulat spontanicznej aktywności całej zintegrowanej osobowości (s. 243), przez postulat harmonii, bardzo podobny do chrześcijańskiej koncepcji cnoty.

Realizacja własnego „ja”, dążność do bycia sobą, do autentyzmu i spontaniczności prowadzi do nowej integracji osobowościowej i społecznej. Warunkiem integracji jest całościowe ujęcie człowieka — ujrzenie go jako jedności pełnej, a nie dzielenie na „rozum”, „wolę”, „naturę” itp. Umożliwienie jednostce spontanicznego działania jest budowaniem nowej, najpełniejszej jedności — z ludźmi, naturą, samym sobą (s. 245).

Istotą spontaniczności jest miłość i

praca. I to jest właśnie pełnia wolności, „wolności do”. Miłość jednoczy ludzi, pozwalając zachować przy tym własne „ja”. Nie ma w niej ani poczucia osamotnienia, ani poczucia zagrożenia czy podporządkowania. Twórczość pracy łączy człowieka z przyrodą. „Podstawowa dychotomia ludzkiej wolności — narodziny indywidualności i ból samotności — zostaje zniesiona na wyższym etapie dzięki spontanicznemu działaniu człowieka” — mówi Fromm (s. 246).

Działalność człowieka, spontaniczna i wynikająca ze spontanicznej akceptacji siebie i innych, tj. z miłości, działalność twórcza, to jedyne źródło prawdziwego szczęścia. Spontaniczność działania i najwyższa wartość indywidualnego „ja” ludzkiego nie prowadzi do anarchii i egotyzmu. Mogą być bowiem określone obiektywne ramy działania i obiektywne ważne pojęcie dobra i zła, dzięki możliwościom analizowania natury ludzkiej. Jest to analiza empiryczna, a nie metafizyczna, jak mówi Fromm. Dzięki niej kryterium wartości moralnych nie jest subiektywne — jak ja to przeżywam — ale obiektywne — jakie to jest dla mnie, czy daje mi to warunki rozwoju, wolność i szczęście. Dzięki temu człowiek nie zostaje pozbawiony ideałów, prawdziwego autorytetu i możliwości realizacji duchowej integralności. Trzeba jednak powiedzieć, iż bardzo skrótowne określenie warunków obiektywności jest nie bardzo przekonujące. Cóż bowiem gwarantuje pełny obiektywizm kryterium wartości — własny rozsądek, psychoanaliza, nauki ekonomiczno-społeczne? Wszystko to jest poddane wpływom subiektywnym, przekonań światopoglądowych itd.

Mimo to Frommowska analiza mechanizmów zagrożenia wolności jest bardzo ciekawa i ma wielkie znaczenie praktyczne. Ujrzenie niebezpieczeństw ograniczenia wolności nie jest oczywiście wynalazkiem Fromma. Jednakże nikt chyba do tej pory nie postawił tego problemu tak zasadniczo i nie dał mu tak przekonującego wyrazu, przede wszystkim dzięki jego empirycznopsychologicznemu charakterowi. Uczuczka w konformizm, sado-masochizm itp., obok zasadniczo moralnego znaczenia, znaczenia dla konkretnego ludzkiego, nabiera dzięki Frommowi nowego znaczenia społecznego, wręcz ogólnoludzkiego. Jest to rzeczywisty i jeden z największych problemów człowieka.

Jest pewną naiwnością ze strony Autora umieszczanie tego problemu w określonych ramach czasowych, w pewnych tylko epokach historycznych. Wol-

ność jest po prostu problemem ludzkim. Pojawia się i ginie razem z człowiekiem. Dlatego też wątpliwe jest, czy ludzkość może doprowadzić do stworzenia struktury społecznej gwarantującej pełnię wolności. Osiągnięcie pełnej wolności nie może być powrotem do „raju utraconego”, ale ideałem, nadaniem kierunku dążeniom moralnym i wychowawczym każdego człowieka. Wysiłek nad zmianą struktury psychicznej jednostki i struktury społecznej może dać tylko warunki sprzyjające rozwojowi wolności, a nie samą wolność.

Wracając do pewnych spraw ogólniejszych, Fromm niezbyt jasno określa swoje stanowisko w takich sprawach, jak np. obiektywizm i subiektywizm (szczególnie ważny problem prawdy), woluntaryzm i intelektualizm. Można zrozumieć, iż nie chce nic stracić z wartości ludzkich, a do nich należy zarówno to, co obiektywne, jak i to, co subiektywne. Chcąc ująć w sposób pełny człowieka, trzeba uchwycić wszystkie jego aspekty. Jednakże Fromm sprawę powiązania różnych aspektów człowieka w jedno pozostawia w zawieszeniu. Przyczyną tego stanu jest chyba to, co on nazywa stanowiskiem empirycznym czy antymetafizycznym. Chce on dotrzeć do isto-

ty człowieczeństwa tylko na płaszczyźnie dość wąsko pojętej empirii, preferując psychologię i odzegnując się od rozwiązań filozoficznych. Skutek tego jest taki, iż powoduje to niekonsekwencje wewnętrzne jego myśli. A poza tym takie stanowisko jest już stanowiskiem „metafizycznym”, a on sam ciągle zmuszony jest do wychodzenia ze swoimi wnioskami na szerszą niż „empiryczna” płaszczyznę. Np. problem dobra i zła (szczególnie moralnego, a o to głównie chodzi w książce) nie tylko nie może być rozwiązany, ale nawet sensownie postawiony w psychologii. Nie znaczy, że psychologia się nim nie interesuje, ale jego płaszczyzną macierzystą jest właśnie filozofia.

Te wszystkie zauważone braki nie przekreślają głównej zalety książki Fromma, jaką jest niewątpliwie analiza mechanizmów ucieczki od wolności. Postawienie problemu wolności w takich kategoriach i bardzo interesująca próba jego rozwiązania są ważne nie tylko dla psychologów, polityków i moralistów, ale dla każdego, gdyż jest to najzwyczajszy, a przez swoją zwykłość właśnie bardzo ważny, problem ludzki.

JERZY W. GAŁKOWSKI

Z. Czarniecki: *Filozoficzny rodowód marksistowskiej teorii religii*. Warszawa 1971 ss. 332.

Książka zawiera dwie części: I. Przedmarksistowskie nowożytne teorie religii, II. Narodziny marksistowskiej teorii religii.

Część pierwsza składa się z trzech rozdziałów: 1. Teorie religii w epoce Oświecenia angielskiego, 2. Teorie religii we Francji przed rewolucją burżuazyjną, 3. Teorie religii klasycznej filozofii niemieckiej.

Nowością publikacji jest znaczne rozszerzenie filozoficznego rodowodu marksistowskiej teorii religii o nowe koncepcje, na które Autor spogląda przez pryzmat społeczno-ekonomiczno-historycznych uwarunkowań. Występuje wyraźna dysproporcja objętościowa na korzyść części pierwszej. Celem prezentacji przedmarksistowskich teorii religii — zdaniem samego Autora — nie było ustalanie bezpośrednich wpływów tej czy innej teorii na kształtowanie się poglądów religijnych klasyków marksizmu, lecz historyczny rozwój poglądów na religię. Autor, na wzór klasyków, ograni-

cza się do spraw natury bardziej praktycznej, związanych z genezą religii, jej funkcjami w życiu jednostkowym i społecznym oraz miejscem walki z religijną formą alienacji w hierarchii zadań stojących przed proletariatem.

Powstaje pytanie proste, a jednocześnie zasadnicze: czy między człowiekiem a religią istnieje związek konieczny? Mówiąc inaczej: czy religijność jest zjawiskiem pierwotnym, cechą istotną człowieka należąca do jego natury czy cechą przypadkową, której powstanie podyktowane jest jakimiś uwarunkowaniami natury historycznej, społeczno-ekonomicznej czy psychologiczno-pedagogicznej? I dalej: czy istnieje realnie, niezależnie od umysłu ludzkiego rzeczywistość transcendentna jako przedmiot działalności religijnej stwierdzanej empirycznie oraz jaka ona jest? Czarniecki, podobnie jak klasycy, opowiada się za redukcjonizmem, tzn. uważa, że religia nie jest zjawiskiem koniecznym, związanym nieodłącznie z życiem ludzkim, lecz jest zjawiskiem wtórnym. Bóg zaś jest projek-